

JÉSSICA DE PAIVA RIBEIRO

**A POSSIBILIDADE DA MORTE COMO FUNDAMENTO DA VIDA: UM ESTUDO
TEÓRICO SOBRE A PERSPECTIVA DE HEIDEGGER E LACAN**

SANTOS – SP

2011

Ribeiro, Jéssica de Paiva

A possibilidade da morte como fundamento da vida: um estudo teórico sobre a perspectiva de Heidegger e Lacan / Jéssica de Paiva Ribeiro - Santos, 2011. 53f.

Trabalho de conclusão de curso (Graduação) - Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP – Campus Baixada Santista, 2011.

Curso: Psicologia

Orientador: Prof^a Dr^a Lara Cristina d'Ávila Lourenço

1. Morte. 2. Existencialismo. 3. Psicanálise. I. Lourenço, Lara Cristina d'Ávila. II. A possibilidade da morte como fundamento da vida: um estudo teórico sobre a perspectiva de Heidegger e Lacan. III. Unifesp – Campus Baixada Santista.

CDD150

Jéssica de Paiva Ribeiro

A possibilidade da morte como fundamento da vida: um estudo teórico sobre a perspectiva de Heidegger e Lacan

Trabalho de Conclusão de Curso, desenvolvido para obtenção do grau de Psicólogo, para a Universidade Federal de São Paulo – Campus Baixada Santista

Orientadora: Prof^a Dr^a Lara Cristina d'Ávila Lourenço

Santos – SP

2011

BANCA EXAMINADORA

Data de aprovação do trabalho: _____

Prof^a Dr^a Lara Cristina D'Ávila Lourenço

Prof^o Dr^o Fernando de Almeida Silveira

À Mara, pelo amor dedicado a mim em seus últimos anos;
amor que ainda sinto todos os dias.

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer, primeiramente, à Prof.^a Dr.^a Lara Cristina d'Ávila Lourenço, por ter aceito embarcar comigo nesse projeto, pela dedicação e suporte durante a realização do trabalho.

À Ana Luiza Campos, Fabiola Lopes e Márcio Izidio, pelo apoio afetivo.

À Universidade Federal de São Paulo por me proporcionar um percurso acadêmico ímpar.

Estendo o agradecimento a todos que, de uma forma ou de outra contribuíram para a realização deste trabalho.

Eu não estaria tão seguro de que a vida se eleva acima da morte. Quase diria que são irmãs, que aonde uma vai a outra acompanha e que não há mais remédio. Nós estamos morrendo em cada momento, começamos a morrer quando nascemos e vamos nessa direção fatalmente. Algumas células do nosso corpo se regeneram, outras são substituídas, mas outras morrem e, portanto, somos um corpo vivo onde esteve a morte. Nós transportamos nossa própria morte. E é preciso ter isso claro. A morte não é a inimiga que chega, na qual nós não estávamos pensando, e ficamos surpresos e perguntamos: como é que a senhora aparece aqui? Não, não, não temos por que nos surpreender. Ela está aí, ao nosso lado, e temos que conviver com ela.

José Saramago. "En busca de um nombre", *La Jornada* (Suplemento *La Jornada Semanal*), Cidade do México, 8 de março de 1998 [Entrevista a Juan Manuel Villa-Lobos]

RESUMO

O objetivo deste trabalho é verificar a hipótese, construída por Martin Heidegger e por Jacques Lacan, de que o fenômeno da morte, que confere finitude e portanto temporalidade à vida, é o que permite que se construa um projeto de vida. Utilizaremos como substrato teórico principal o desenvolvimento do conceito de ser-para-morte, presente na obra 'Ser e Tempo' de 1927, de Heidegger (1927/2008); e as ideias sobre falta e desejo, desenvolvidas por Lacan, no seminário VII, 'A ética da psicanálise' (1959-1960/2008).

A pesquisa foi realizada por meio de análise crítica de bibliografia, sem intenção de nivelar conceitos de autores cujos princípios epistemológicos são distintos.

SUMÁRIO

Introdução.....	9
Capítulo 1. Um pouco de história: as mudanças das atitudes do homem diante da morte segundo Philippe Ariès.....	13
Capítulo 2. Sobre "Ser e Tempo".....	18
Capítulo 3. Sobre "Seminário VII: a ética da psicanálise".....	28
Capítulo 4. Discussão.....	43
Referências bibliográficas.....	50
Apêndice 1.....	51

INTRODUÇÃO

A morte é um tema que mobiliza o homem. Isso fica claro através da produção de pensadores e artistas de diversas épocas, além de, em certa medida, estar subjacente a todos os tipos de fundamentos religiosos, os quais têm papel essencial nas diversas formas de cultura. Uma das questões que fomentam esse trabalho é a observação de que o homem contemporâneo vive as questões que se relacionam à morte como tabus, ou seja, nos parece, que na contemporaneidade o tabu da sexualidade está sendo substituído pelo tabu da morte. Apresentaremos, para ilustrar essa questão, um estudo historiográfico a respeito da mudança de atitudes diante da morte na cultura ocidental.

O objetivo deste trabalho é verificar a hipótese, construída por Martin Heidegger e por Jacques Lacan, de que o fenômeno da morte, que confere finitude e portanto temporalidade à vida, é o que permite que se construa um projeto de vida. Ou seja, é a limitação imposta pela morte que possibilita a atribuição de sentido à vida.

Utilizaremos como substrato teórico principal o desenvolvimento do conceito de ser-para-morte, presente na obra 'Ser e Tempo' (1927/2008), do filósofo alemão Martin Heidegger (2008); e as ideias sobre falta e desejo, desenvolvidas por Lacan (1959-1960/2008), no seminário VII, 'A ética da psicanálise'. Cumpre notar que esta pesquisa está atenta ao fato de que tais autores partem de perspectivas teóricas diversas, e não é seu objetivo a comparação ou equalização das mesmas.

Para realizar a leitura do ser-para-morte em 'Ser e Tempo', é importante ressaltar que, quando Heidegger (1927/2008) fala em morte, não se trata de uma morte biológica, ou simplesmente do término da existência; o autor se refere à morte enquanto uma possibilidade

constante, que marca toda a existência. E essa possibilidade é pensada enquanto ontologia, ou seja, trata-se da morte do ser:

Numa ordem metodológica, a análise existencial precede as questões da biologia, psicologia, teodicéia e teologia da morte. (...) Por outro lado, a análise não pode ater-se a uma idéia da morte, cogitada ao acaso e arbitrariamente. Somente uma caracterização ontológica prévia do modo de ser em que o 'fim' se instala na cotidianidade mediana da presença é que pode guiar esse arbítrio. (Heidegger, 2008, p. 323-324)

Heidegger (1927/2008) afirma que, na cotidianidade, a morte é experienciada como uma perda, mais especificamente como uma perda de outrem, quando este não está mais no mundo. Mas não se pode ter acesso àquilo que se perde quando se morre. Isto é, não é possível ter a experiência genuína de morte através da morte dos outros. No entanto, o autor diz que, cotidiana e originariamente, é dessa maneira que o homem pensa na morte. A morte própria, ou seja, a possibilidade do fim da própria existência só acontece por meio do sentimento da angústia. Acatar tal sentimento, e o que ele denuncia, caracteriza o que o autor denomina existência autêntica.

No modo autêntico de existir, a morte sempre é a morte própria. O ser vive sempre lançado no mundo, antecipando suas possibilidades, apropriando-se delas, inclusive sua possibilidade última – a morte. "O ser para a possibilidade (...) deve relacionar-se *para com a morte* de tal modo que ela se desvele nesse ser e para ele como *possibilidade*." (Idem, *ibid.*, p. 339, grifos do autor).

Acatando a própria finitude, isto é, o fato de que a morte própria é uma possibilidade constante, o homem pode criar um projeto de vida autêntico, ou seja, um projeto que não é aquele compartilhado pelo que Heidegger (2008) denomina “a gente” – ou publicidade, em algumas traduções.

Em outra perspectiva, amparado pela epistemologia psicanalítica, Lacan (1959-1960/2008), embora não se utilize do termo "projeto de vida", refere-se à vivência de um desejo autêntico, melhor dizendo, refere-se ao homem que acata os riscos envolvidos na aceitação de seu desejo. Para o autor essa posição é o que fundamenta uma ética possível da psicanálise.

Cabe ressaltar que Lacan (1959-1960/2008) afirma que essa posição não está no âmbito da moral, mas da ética. Em 'A ética da Psicanálise', o autor afirma que a experiência psicanalítica transcende a questão do bem, no modo em que este está presente na moral cristã e na filosofia clássica; essa experiência pressupõe uma reviravolta ética, já que implica entrar em contato com a singularidade do desejo, sem normatizar modos de vida. Lacan vai utilizar a tragédia Antígona para ilustrar até onde pode chegar essa busca pela "verdade" do desejo: "Antígona leva até o limite a efetivação do que se pode chamar de desejo puro, o puro e simples desejo de morte como tal. Esse desejo, ela o encarna." (Lacan, 1959-1960/2008, p. 333).

Vale notar que a questão da morte tem papel fundamental nas teses psicanalíticas. Em 'Além do princípio de prazer', de 1920, Freud reformula sua teoria das pulsões, afirmando que a oposição entre pulsões de vida e pulsões de morte governa o funcionamento psíquico. Nesse texto, o autor evidencia o caráter conservador das pulsões de morte, seu funcionamento sempre objetivando o retorno a um estado anterior de coisas, ou seja, o retorno ao inorgânico. Isto é, o decurso da vida é marcado por uma tendência à morte, e é a essa tendência que as pulsões de morte se referem. Esse caráter conservador, expressado por uma tendência à inércia, nas circunstâncias da vida aparece nos comportamentos agressivos, quais sejam, sadismo e masoquismo.

É importante ressaltar que a perspectiva freudiana é diferente daquela que exploraremos nesse estudo, nas obras de Heidegger e Lacan. Ela parte de uma idéia de morte biológica, diante da qual não há possibilidade de enfrentamento. No entanto, há uma característica dessa perspectiva com a qual podemos trabalhar nessa pesquisa: a de que a morte não teria uma representação possível, ou seja, não há recursos psíquicos que sejam suficientes para construir uma representação mental da morte.

CAPÍTULO 1

UM POUCO DE HISTÓRIA: AS MUDANÇAS DAS ATITUDES DO HOMEM DIANTE DA MORTE SEGUNDO PHILIPPE ARIÈS

O modo pelo qual o homem reage diante do fenômeno da morte se mostra um viés interessante, além de um tanto original, para se observar as mudanças por que passaram as sociedades ocidentais ao longo dos últimos dois milênios.

Para ilustrar a discussão a respeito de como o homem ocidental significa o fenômeno da morte, neste capítulo apresentaremos um estudo do historiador francês Philippe Ariès, sobre as atitudes diante da morte nas culturas ocidentais.

O primeiro tipo de atitude descrito por Ariès é a que ele chama de *morte domada*. Segundo ele, esse fenômeno cobre uma longa série de séculos, da ordem do milênio.

Para falar sobre essa atitude diante da morte, ele toma como paradigma o modo como morriam os cavaleiros medievais. Segundo ele, primeiramente o homem era advertido sobre sua morte, isto é, não se morria sem ter tido tempo de saber que se ia morrer. Ariès demonstra isso com uma sucessão de excertos de obras literárias da época, como *Tristão e Isolda*: "Tristão 'sentiu que sua vida se perdia, compreendeu que ia morrer'". (Ariès, 2003, p. 23)

E sabendo que seu fim estava próximo, uma vez que era advertido, o próprio moribundo tratava de tomar providências a esse respeito. E tudo o que há de ser feito o será de maneira muito simples. Para Ariès, nesta época a morte era vista como algo muito simples. Para exemplificar essas afirmações, ele apresenta um trecho de *Lancelot*:

Quando Lancelot, ferido e perdido na floresta deserta, percebe que "perdeu até o poder sobre seu corpo", pensa que vai morrer. Que faz ele então? Gestos que lhe são dotados pelos antigos costumes, gestos rituais que devem ser feitos quando se vai morrer. Despoja-se de suas armas, deita-se sabiamente no chão. (...) Estende seus braços em cruz. (Ariès, 2003, p. 27).

A respeito da morte domada, o autor tira as seguintes conclusões: a morte é esperada no leito, *jazendo no leito, enfermo*. Além disso, a morte é uma cerimônia pública e organizada. Organizada pelo próprio moribundo, que a dirige e conhece seu protocolo.

Ademais, era importante que os parentes, amigos e vizinhos estivessem presentes, inclusive as crianças. E a última conclusão, e a mais importante, já que servirá como comparativo principal com relação às outras atitudes que serão apresentadas é a constatação da "(...) simplicidade com que os ritos da morte eram aceitos e cumpridos, de modo cerimonial, evidentemente, mas sem caráter dramático ou gestos de emoção excessivos". (Ariès, 2003, p. 31)

Após apresentar as características principais do que está chamando de *morte domada*, Ariès volta a afirmar que se morreu desse modo durante séculos ou milênios, e conclui que, nesse período, a morte era vista como algo familiar e próxima por um lado, e atenuada e indiferente por outro. Em seguida ele explica o porquê da expressão *morte domada*: "chamarei aqui esta morte familiar de morte domada. Não quero dizer com isso que anteriormente a morte tenha sido selvagem, e que tenha deixado de sê-lo. Pelo contrário, quero dizer que hoje ela se tornou selvagem." (Ariès, 2003, p. 32)

Sobre o homem da segunda fase da Idade Média, Ariès completa que era profunda e imediatamente socializado, e que a socialização não separava o homem da natureza, na qual só se podia intervir por milagre. Portanto, a familiaridade com a morte era uma forma de aceitação da ordem da natureza.

Antes de analisar a nova atitude, o autor deixa claro que não se trata de uma nova atitude que vai substituir a outra, mas de modificações sutis que, pouco a pouco, darão um sentido teatral e individualizado à familiaridade tradicional do homem com a morte.

Uma das modificações salientadas é a da seguinte representação do Juízo Final: a ideia de que no fim dos tempos, todos os mortos serão ressuscitados e julgados, individualmente, por seus atos.

Essa representação, segundo o autor, traduz a recusa em associar o fim da existência à dissolução física. Além disso, Ariès faz uma forte conexão entre a representação do Juízo Final e a ideia da biografia individual.

Ele afirma:

Durante a segunda metade da Idade Média, do século XII ao século XV, deu-se uma aproximação entre três categorias de representações mentais: as da morte, as do reconhecimento por parte de cada indivíduo de sua própria biografia e as do apego apaixonado às coisas da vida e aos seres possuídos durante a vida. A morte tornou-se o lugar em que o homem melhor tomou consciência de si mesmo. (Ariès, 2003, pp. 55-56)

E completa, dizendo que cada homem descobria sua individualidade por meio da constatação de sua própria morte. Por isso, para essa nova atitude, ele dá o nome de *morte de si mesmo*: "Desde meados da Idade Média, o homem ocidental rico, poderoso ou letrado reconhece a si próprio em sua morte – descobriu a morte em si mesmo." (Ariès, 2003, pp. 60-61)

A seguir, Ariès descreve uma nova atitude: a *morte do outro*. A partir do século XVIII, graças à contribuição do Romantismo, o homem ocidental passa a dar um novo sentido para a morte, exaltando-a, desejando-a, teatralizando-a. A morte passa a ser algo impressionante e arrebatador. No entanto se ocupa cada vez menos da própria morte, já que a morte romântica se trata da morte do outro.

Essa nova atitude traz consigo uma ideia completamente nova, que é a ideia de morte enquanto ruptura. O autor exemplifica os efeitos dessa mudança de atitude com o culto da lembrança da pessoa que se foi, o culto ao túmulo, culto este sempre privado.

Ariès aponta então uma mudança recente, própria de meados do século XX, mudança que já se pronunciava em um sentimento expresso no século XIX: aqueles que cercam o moribundo tendem a poupá-lo e a ocultar-lhe a gravidade de seu estado.

Segundo ele, desde a Alta Idade Média até a metade do século XIX, a atitude diante da morte mudou de forma tão lenta que os contemporâneos não perceberam. No entanto, atualmente assistimos a uma evolução brutal: a morte, enquanto fenômeno presente e familiar, vai se apagar e desaparecer, tornando-se vergonhosa.

O autor descreve, então, o sentimento a respeito da morte característico da modernidade, segundo o qual se evita terminantemente a perturbação e a emoção causadas pela presença da morte em plena vida feliz, já que uma das principais características de nossa época é a de que a vida deve ser sempre feliz, ou deve pelo menos aparentá-la.

Ariès afirma que a disseminação desse sentimento recebeu a contribuição de um fenômeno que ele chamou de deslocamento do lugar da morte. Ou seja, de meados do século XX para cá não se morre mais em casa, em seu ambiente familiar, mas no hospital, sozinho, longe dos olhos da sociedade. A respeito da morte no hospital ele diz:

A morte no hospital não é mais ocasião de uma cerimônia ritualística presidida pelo moribundo em meio à assembléia de seus parentes e amigos, a qual tantas vezes mencionamos. A morte é um fenômeno técnico causado pela parada dos cuidados, ou seja, de maneira mais ou menos declarada, por decisão do médico e da equipe hospitalar. Inclusive, na maioria dos casos, há muito o moribundo perdeu a consciência. A morte foi dividida, parcelada numa série de pequenas etapas dentre as quais, definitivamente, não se sabe qual a verdadeira morte, aquela em que se perdeu a consciência ou aquela em que se perdeu a respiração... Todas essas pequenas mortes substituíram e apagaram a grande ação dramática da morte, e ninguém mais tem forças ou paciência de esperar durante

semanas um momento que perdeu parte de seu sentido. (Ariès, 2003, p. 84)

Essa ditadura da felicidade descrita por Ariès influencia diretamente no modo pelo qual o luto é vivenciado atualmente. Sobre o luto vivido atualmente, ele afirma:

Uma dor demasiado visível não inspira pena, mas repugnância; é um sinal de perturbação mental ou de má-educação, é *mórbida*. Dentro do círculo familiar ainda se hesita em desabafar, de medo de impressionar as crianças. Só se tem o direito de chorar quando ninguém vê ou escuta: o luto solitário e envergonhado é o único recurso, como uma espécie de masturbação. (Ariès, 2003, pp. 85-86, grifos do autor)

Essa nova atitude Ariès chama de *morte interdita*, uma vez que a interdição da morte é necessária para a preservação da felicidade. Ademais, aponta uma substituição do tabu do sexo pelo tabu da morte.

Ariès então conclui que, apesar da aparente continuidade dos ritos que cercam a morte, ela foi e está sendo rejeitada, afastada das coisas familiares. A morte, em nossa época, se tornou inominável.

CAPÍTULO 2

SOBRE "SER E TEMPO"

1. O sentido do ser

Heidegger afirma que as pesquisas filosóficas, desde Sócrates e Platão, partem do seguinte dogma: "ser" é um conceito universal, indefinível e evidente por si mesmo. Classificando tal dogma como sendo um preconceito, o autor o questiona, e propõe uma mudança de perspectiva: "Retomar a questão do ser significa, pois, elaborar primeiro, de maneira suficiente, a *colocação* da questão." (Heidegger, 1927/2008, p. 40, grifo do autor)

O autor recoloca a questão, realocando o questionamento no que diz respeito ao sentido do ser. Esse questionamento é, portanto, o que motiva Heidegger a escrever essa obra. Após essa afirmação, o autor explica o modo como pretende investigar o sentido do ser; para ele, a compreensão do sentido do ser pode se dar por meio da análise de um ente denominado *Dasein*¹ um ente "(...) que se distingue (...) pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, *estar em jogo* seu próprio ser." (pág. 48, grifos do autor). Ele afirma ainda que esse ente possui uma função privilegiada na colocação da questão a respeito do sentido do ser: "A compreensão do ser é em si mesma uma determinação de ser do *Dasein*." (Heidegger, 1927/2008, p. 48). Heidegger afirma que escolheu o termo *Dasein* para designar o ente enquanto pura expressão de ser.

Em seu texto introdutório da obra, Heidegger afirma também o caráter projetivo do *Dasein*, isto é, ele se projeta por meio de suas possibilidades. As possibilidades são sua

¹ Ver apêndice 1.

existência. A compreensão do ser se dá pelo desenvolvimento das projeções do Dasein em suas possibilidades.

Em seguida, ele esclarece as bases de seu método de investigação, qual seja, o método fenomenológico. Esse método, segundo Ales Belo (2006), se baseia em buscar a compreensão do sentido das coisas. Por essa razão Heidegger afirma que, ao delimitar o seu objeto temático, que seria o sentido de ser, já estaria concomitantemente delineando seu método de investigação.

2. Ser-no-mundo

Heidegger estabelece seu ponto de partida para a analítica do Dasein: a interpretação da constituição de ser que ele denomina ser-no-mundo. Esta seria uma constituição fundamental do Dasein, na qual ele se moveria sobretudo no modo da cotidianidade. O Dasein não está dentro do mundo, ou seja, ele não é um ente intramundano, ele é no mundo, é mundano.

Na existência cotidiana, o Dasein é ser-com, ou seja, o ser-no-mundo compartilha esse mundo com o outro. O mundo do Dasein é, portanto, um mundo compartilhado. Os outros são inerentes à existência do Dasein. No entanto, essa relação com o outro muitas vezes se dá de uma forma indiferenciada, e a essa forma indistinta entre o eu e os outros Heidegger denomina "a gente".

A condição de ser-com do Dasein nos leva ao conceito heideggeriano de faticidade, que é, assim como a finitude, uma condição insuperável do Dasein, segundo a qual ele, enquanto ente no mundo, está irrevogavelmente ligado aos entes que lhe fazem frente no

mundo. Sendo assim, é impossível para o Dasein não se ocupar com as coisas do mundo. Em ocupando-se com as coisas do mundo, o Dasein manifesta a dimensão do cuidado². Heidegger afirma, então, que o Dasein é essencialmente cuidado.

Para que o ser-no-mundo seja considerado um todo estrutural, Heidegger escolhe a angústia para explicitar o ser do Dasein, já que ele afirma que a angústia é uma das possibilidades de abertura mais abrangentes e mais originárias. Segundo ele, a angústia retira do Dasein a possibilidade de compreender a si mesmo a partir da interpretação pública; ou seja, a angústia singulariza o Dasein, pois provoca um rompimento da familiaridade cotidiana. A estranheza em relação a sua própria existência é algo que fundamenta o Dasein.

3. Temporalidade e ser-para-a-morte

O autor estabelece um horizonte para a compreensão do ser: a temporalidade. Segundo ele, o tempo é de onde o Dasein compreende e interpreta o ser. Ou seja, o Dasein só pode ser compreendido na perspectiva do tempo.

Heidegger vai então se aprofundar nas questões concernentes à temporalidade do ser, e para isso vai tomar como questão o desenvolvimento da condição projetiva do Dasein (enquanto projetado em suas infinitas possibilidades) até o limite determinado pela impossibilidade da existência: a morte. Ou seja, as possibilidades do Dasein em sua existência, em última análise, sempre são postas sobre o pano de fundo da impossibilidade desta, a morte.

² A palavra "cura", que aparece na edição utilizada, foi substituída aqui por cuidado. Na edição original, em alemão, é utilizado o termo **Sorge**. Ver Apêndice 1.

Na presença, enquanto ela é, sempre se acha algo pendente, que ela pode ser e será. A esse pendente pertence o próprio 'fim'. O 'fim' do ser-no-mundo é a morte. Esse fim, que pertence ao poder-ser, isto é, à existência, limita e determina a totalidade cada vez possível do Dasein. (...) De acordo com o modo de ser do Dasein, a morte só é num *ser-para-a-morte* existenciário (Heidegger, 1927/2008, p. 306, grifos do autor)

Heidegger afirma que na essência da constituição fundamental do Dasein reside uma inconclusão e, portanto, ele se trata de um poder-ser. "Enquanto o Dasein é, pertence-lhe um ainda-não". (Heidegger, 1927/2008, p. 316). Segundo ele, essa não totalidade do Dasein encontra um fim na morte. No entanto, para ele, findar não implica uma completude; ele argumenta que "a morte é um modo de ser que a presença assume no momento em que é" (Heidegger, 1927/2008, p. 320). Ou seja, o Dasein existe morrendo. A totalidade do Dasein não reside em uma ideia de completude, mas sim na antecipação da morte enquanto possibilidade insuperável.

O autor faz uma diferenciação importante desta morte da morte fisiológica, quando afirma que o Dasein nunca finda, já que morrer manifesta o modo de ser em que o Dasein é para sua própria morte, ou seja, a morte não deixa de ser uma possibilidade do Dasein. Portanto, Heidegger interpreta o fenômeno da morte não como um *estar no fim*, mas como um *ser para o fim*, que possibilita a totalidade do Dasein. É importante ressaltar, no entanto, que a morte é uma possibilidade privilegiada do Dasein, porque tem a característica de ser uma possibilidade sempre iminente.

Enquanto poder-ser, o Dasein não é capaz de superar a possibilidade da morte. A morte é, em última instância, a possibilidade da impossibilidade pura e simples da presença. Desse modo, a morte desvela-se como a possibilidade mais própria, irremissível e insuperável. (...) Em existindo, o Dasein já está lançado nessa possibilidade. (Heidegger, 1927/2008, p. 326)

4. Temporalidade e historicidade

O autor introduz o conceito de história, enquanto inserção do ser em um devir, acontecer específico do Dasein existente, que se dá no tempo, e propõe uma análise da historicidade, já que, para ele, o ser-para-morte em sentido próprio, isto é, a finitude da temporalidade, está fundamentado na historicidade do Dasein. A temporalidade e a historicidade, assim como o Dasein, podem existir nos modos próprio e impróprio [autêntico e inautêntico]. Heidegger afirma que a temporalidade própria, que é finita, é que torna possível a historicidade em sentido próprio, autêntico. Na temporalidade imprópria, a noção de finitude não está demarcada, de maneira que o que aparece é a sensação de que sempre se terá um pouco mais de tempo: "Aqui se anuncia um ter tempo, no sentido de poder-perder. (...) Impessoalmente, apenas se conhece o tempo público que nivela e que pertence a todo mundo, isto é, a ninguém." (Heidegger, 1927/2008, p. 522). Portanto, a compreensão pública de tempo tem como paradigma o presente, impossibilitando o posicionamento projetivo do estar-lançado no mundo, próprio da autenticidade.

5. Inautenticidade e autenticidade

O autor afirma que a existência cotidiana caracteriza a decadência do Dasein; decadência no sentido de decair, ou seja, na existência cotidiana o Dasein decai de si mesmo. É importante ressaltar que o termo "decadência" não é aqui utilizado de modo pejorativo; o

termo se refere a um enfraquecimento da autenticidade do ser quando em sua existência cotidiana.

Para o autor, há duas variações importantes do Dasein, dois modos de se conduzir: o modo autêntico e o modo inautêntico. O primeiro se refere a um estado cotidiano de existência, enquanto o outro se relaciona diretamente com a emergência da angústia, que proporciona ao Dasein desviar-se da decadência de si mesmo.

Heidegger afirma que a existência cotidiana, a decadência do Dasein, caracteriza uma fuga do ser-para-a-morte mais próprio. Na cotidianidade o ser-para-a-morte vivenciado se relaciona à morte do outro. Ou seja, o ser-para-a-morte cotidiano seria equivalente a um "morre-se", que é certo, mas não imediato. Esse "morre-se" também é impessoal, ou seja, embora atinja a todos, não pertence a ninguém. Essa impessoalidade encobre a certeza da morte e também sua característica de ser possível a todo momento. Portanto, o impessoal vela o caráter de possibilidade mais próprio da morte, que é esse caráter de indeterminação.

O ser-para-a-morte mais próprio, para Heidegger, só pode ser alcançado por meio da angústia, uma vez que angustiar-se com a morte significa angustiar-se com a possibilidade mais própria, irremissível e insuperável. Na angústia, o Dasein é posto frente ao nada da possível impossibilidade de sua existência. O autor conclui, então, que o ser-para-a-morte é essencialmente angústia.

6. Morte e projeto de vida

Um projeto existencial de ser-para-a-morte em sentido próprio inclui fundamentalmente uma mudança de posicionamento frente ao fenômeno da morte,

substituindo o "morre-se" por uma morte que é "só minha". Ou seja, a certeza de que um dia se morre, certeza impessoal e incerta, é substituída pela certeza de que a morte é apenas própria. Essa troca de posicionamentos implica na certeza de ser-no-mundo. Dessa forma, o Dasein reivindica a plena propriedade de sua existência.

Acatando sua finitude, o Dasein se torna livre para as possibilidades mais próprias, já que estas serão compreendidas como possibilidades finitas. É o que singulariza o Dasein, e ao mesmo tempo o que possibilita um autêntico ser-com, uma vez que a certeza da morte, compreendida no antecipar, singulariza o Dasein e possibilita que este entre genuinamente em contato com o poder-ser dos outros.

Heidegger afirma que o Dasein é e está em dívida. Ele se configura, então, como ser-devedor por duas razões fundamentais. O Dasein deve, primeiramente, as razões da sua existência: ele já se vê existindo, ele não pôde fazer essa escolha, não há nada que seja anterior a esse estar lançado na existência. Lançado então em suas possibilidades, o Dasein tem que, a todo momento, fazer escolhas; ele não é livre para não escolher. E como cada escolha implica em uma perda, o Dasein deve também aquilo que ele prescindiu ao fazer sua escolha, ou seja, ele deve aquilo que ele não escolheu. Tal dívida em questão não pode ser entendida em termos morais; não é algo que se deve a alguém, tampouco é uma dívida que pode ser saldada. O ser-devedor tem relação intrínseca com a facticidade do Dasein e com sua condição de ser lançado na existência.

7. Decisão antecipadora e temporalidade autêntica

Para o autor, a temporalidade é experimentada pelo Dasein, em seu modo autêntico, por meio do fenômeno da *decisão antecipadora*³, entendendo por decisão o projetar-se para a angústia e para o ser-devedor mais próprios. Essa decisão tem por base o fato de que a indeterminação do poder-ser só se determina quando diante de cada situação. No entanto, tal determinação só se revela totalmente no ser-para-a-morte. Além disso, a característica antecipadora dessa decisão revela a indeterminação em que o Dasein está lançado, o que no entanto é um pressuposto para que ele adquira seu poder-ser no sentido mais próprio.

Ou seja, o ser-para-a-morte, em seu sentido próprio, compreende a morte enquanto possibilidade constante e indeterminada, e essa compreensão possibilita a apropriação genuína da condição do Dasein enquanto lançado na existência. Somente assim, compreendendo sua condição, o Dasein pode realizar um projeto de vida autêntico, singular, descolando-se do projeto do que Heidegger chama de "a gente".

Se, antecipando a morte, a presença pode tornar-se potente em si mesma, então, na liberdade para a morte, a presença se compreende na potência maior de sua liberdade finita. Nesta, (...) a presença assume a impotência de estar entregue a si mesma, tornando-se capaz de ver, com clareza, os acasos da situação que se abriu. (Heidegger, 1927/2008, p. 476)

Em sua decisão antecipadora, o Dasein "(...) compreende-se quanto ao seu poder-ser, de tal maneira que ele se acha sob os olhares da morte para, assim, poder assumir totalmente, em seu estar-lançado, o ente que ele mesmo é." (Heidegger, 1927/2008, p. 475)

A indeterminação da morte desabrocha na angústia. A angústia expurga tudo o que encobre a condição de desamparo do Dasein. Ela desvela a condição do Dasein enquanto estar-lançado na morte.

³ Poder-se ia também utilizar aqui o termo ser resoluto.

A decisão antecipadora está, portanto, a serviço de dissipar do Dasein todo o encobrimento acerca de si mesmo e de sua condição.

Nascimento e morte, segundo o autor, formam um "nexo da vida", nexos este que é dotado do caráter de Dasein: o Dasein é o "entre", e nesse entre se torna possível a sua totalidade: "(...) a presença só existe nascente e é nascente que ela já morre" (Heidegger, 1927/2008, p. 465). Portanto, a morte não seria o fim, mas um dos fins que abrangem a totalidade do Dasein. Nesse sentido, a finitude não é vista como um término, mas como um caráter da temporalização.

8. Conclusão

Heidegger conclui então que a constituição existencial da totalidade do Dasein funda-se na temporalidade.

É fundamental esclarecer que a temporalidade aqui descrita não se trata de uma referência a um tempo cronológico, ou seja, de um passado que ficou para trás, de um presente fugaz e de um futuro que ainda está por vir. Heidegger afirma que a temporalidade se refere a uma atividade que marca constantemente a existência do Dasein, uma vez que a temporalidade não é, mas se temporaliza. É a temporalidade que possibilita a ideia de presente autêntico (instante), no qual o Dasein antecipa a sua possibilidade última – a morte – e assim possibilita que se dê um sentido para o início da vida. É no presente autêntico que a decisão antecipadora é possível.

Sobre a temporalidade heideggeriana, d'Ávila Lourenço (2005) afirma:

(...) não é cronológica. Talvez possamos dizer que ela é lógica. Nela, o **será** (...) vem dar sentido (...) ao **sido**. Essa significação lógica estabelece a situação do Dasein, na qual o presente é caracterizado pelo precursar a morte, desde o nascimento.

Notamos que essa unidade temporal, descrita por Heidegger, não permite que o nascimento seja entendido como algo do passado, assim como a morte não é um acontecimento ainda não presente. Nascimento e morte dão, a todo o instante, o fundamento e a possibilitação do **Dasein**. (pp. 166-167, grifos da autora)

CAPÍTULO 3

SOBRE O "SEMINÁRIO VII: A ÉTICA DA PSICANÁLISE"

1. Ética e moral

O tema dos seminários daquele ano letivo (1959-1960) é escolhido por Lacan por ele acreditar que seja uma espécie de continuidade do tema do ano anterior ("O desejo e sua interpretação").

Ele inicia suas falas se ocupando da relação da questão ética com a psicanálise. Ele entende que a experiência analítica promove uma grande reflexão a respeito da moral, entendendo que a questão ética se estende para além do sentimento de obrigação, uma vez que a experiência moral, segundo ele, colocaria o homem numa relação de um bem, no qual estaria engendrado um ideal de conduta. Ele afirma que isso não quer dizer que o sentimento de obrigação não tenha importância, pois a experiência analítica aponta a onipresença de um sentimento que está além do sentimento de obrigação, que é a culpa.

Lacan introduz, então, a noção de desejo nesse cenário afirmando que, no entanto, a análise é a experiência que voltou a favorecer, no mais alto grau, a função fecunda do desejo, já que Freud postula que o substrato da censura é a energia do desejo. Ou seja, o desejo, para Freud, é a gênese da moral.

Lacan afirma que a questão ética, para a psicanálise, tem a mais estreita relação com o modo como o homem se referencia no real e se relaciona com ele, pois para o autor a experiência freudiana situa-se no interior da oposição entre ficção (simbólico) e realidade:

"Minha tese é de que a lei moral, o mandamento moral, a presença da instância moral, é aquilo por meio do qual, em nossa atividade enquanto estruturada pelo simbólico, se presentifica o real – o real como tal, o peso do real." (Lacan, 1959-1960/2008, p. 30)

2. A ética aristotélica e a ética da psicanálise

O autor discorre brevemente acerca da ética aristotélica, afirmando que assim como todas as outras éticas, esta tende a referir-se a uma ordem, ou seja, a questão é como essa ordem pode ser estabelecida no sujeito, como e quem fará o sujeito se submeter a essa ordem. Para Aristóteles, então, a questão ética gira em torno do ideal de mestre. A ética aristotélica, portanto, é ligada quase que a um tipo social - o mestre.

Lacan afirma que a ética da psicanálise, diferentemente do pensamento ético anteriormente apresentado, parte da descoberta de uma "verdade" do desejo, e que a partir dessa descoberta se espera que seja dado lugar a uma nova maneira de pensar. É importante ressaltar que essa verdade não é a de uma lei superior. O autor afirma que toda busca, por mais ética que seja, deve ter a felicidade como balizadora; Freud (1929/1980), em *Mal-estar na civilização*, já anuncia que para essa felicidade não há nada preparado, nem no macrocosmo nem no microcosmo. Ou seja, essa "verdade" do desejo que se busca na experiência analítica, em sendo uma verdade libertadora, é uma verdade particular, "(...) uma verdade que vamos buscar num ponto de sonegação do nosso sujeito." (Lacan, 1959-1960/2008, p. 35)

3. Princípio do prazer e princípio de realidade

Lacan diz acreditar que a oposição entre princípio do prazer e princípio de realidade seja menos da ordem de uma psicologia do que da ordem da experiência ética. Ou seja, para ele, aproximar-se da metapsicologia freudiana serve, também, para encontrar nela uma elaboração que reflete um pensamento ético. Ele afirma que a via na qual os princípios éticos se formulam, tem a mais estreita relação com o princípio de realidade.

Sobre a relação fundamental entre princípio do prazer e princípio de realidade na discussão freudiana a respeito do aparelho psíquico, Lacan afirma:

Ele [Freud] parte de um aparelho [psíquico] que, por sua própria tendência, se dirige ao engodo e ao erro. Esse organismo por inteiro parece feito não para satisfazer a necessidade, mas para aluciná-la. Convém, portanto, que um outro aparelho, que se oponha a ele, entre em jogo para exercer uma instância de realidade e se apresente, essencialmente, como uma correção, de chamada à ordem. (...) O princípio da realidade, (...), no fim das contas, apresenta-se como um aparelho que faz muito mais que um simples controle – trata-se de retificação. (...) Ele corrige, compensa o que parece ser a tendência fundamental do aparelho psíquico [o princípio do prazer] e, fundamentalmente, se opõe a ela. (Lacan, 1959-1960/2008, pp. 39-40)

4. *das Ding*

Lacan introduz o conceito de *das Ding* (a Coisa)⁴ para, segundo ele, tentar dar conta de algumas insuficiências e ambigüidades referentes ao sentido da oposição entre princípio de prazer e princípio de realidade.

⁴ É importante esclarecer que o termo alemão, *das Ding* (a Coisa), aparece em “Projeto para uma psicologia científica”, quando Freud (1895[1950]/1980) refere-se ao processo de julgamento e comparação, que o aparelho psíquico realiza entre as representações e sensações do próprio corpo e as do corpo de outrem. Sobre esse

Segundo a interpretação de Lacan, Freud teria afirmado que o objetivo da prova de realidade não é a de encontrar na percepção real um objeto que corresponda ao representado, mas de reencontrá-lo, convencer-se de que ele ainda está presente. Para Lacan, *das Ding*, enquanto estranho, como um primeiro exterior, é em torno do que se orienta todo o encaminhamento do sujeito, encaminhamento este que é uma referência em relação ao mundo do desejo: "É esse objeto, *das Ding*, enquanto o Outro absoluto do sujeito, que se trata de reencontrar. (...) O mundo da percepção nos é dado por Freud como que dependendo dessa alucinação fundamental sem a qual não haveria nenhuma atenção disponível." (Lacan, 1959-1960/2008, p. 68).

Lacan nomeia *das Ding* de o fora-do-significado, e diz que é em função dele que o sujeito constitui-se num mundo de relação, de afeto primário, anterior a qualquer recalque. No campo das representações, *das Ding* literalmente não é nada, pois se caracteriza como ausente, alheia. É em relação a esse *das Ding* que o sujeito realiza a escolha da neurose, e essa primeira orientação subjetiva regulará toda a função do princípio do prazer.

Lacan equivale *das Ding* à mãe (enquanto objeto primordial, que o sujeito sempre buscaria reencontrar em suas buscas) e, conseqüentemente, ao desejo do incesto que é desejo primordial⁵.

O que encontramos na lei do incesto situa-se como tal no nível da relação inconsciente com *das Ding*. O desejo pela mãe não poderia ser satisfeito, pois ele é o fim, a abolição do

assunto, comenta D'Avila Lourenço (2005, p. 46): "a presença do outro ser humano fornece elementos para comparação, para o estabelecimento de identidades; mas ela porta também uma estrutura impossível de ser decomposta, isto é, de ser julgada. O caráter incomparável dessa estrutura só pode ser designado como **coisa**". E, nas palavras de Freud: "O que chamamos **coisas** são resíduos que fogem de serem julgados" (Freud, 1895[1950]/1980, p.351, grifo do autor). É importante notar que esse conceito, *das Ding*, alinha-se muito bem com a elaboração do conceito de *real*, que Lacan introduz nesse seminário (2008); na medida em que ele define o real justamente como o registro inacessível de ser simbolizado ou imaginado.

⁵ A articulação kleiniana, segundo Lacan, consiste em colocar no lugar central de *das Ding* o corpo mítico da mãe, já que é em relação a ele que se manifesta a tendência agressiva, transgressiva mais primordial.

mundo inteiro da demanda, que é o que estrutura mais profundamente o inconsciente no homem. É na própria medida em que a função do princípio do prazer é fazer com que o homem busque sempre aquilo que ele deve reencontrar, mas que não poderá atingir, que nesse ponto reside o essencial, esse móvel, essa relação que se chama a lei da interdição do incesto. (Lacan, 1959-1960/2008, p. 85)

Lacan afirma que Freud, por meio da formulação do princípio do prazer, nos mostra que não há Bem Supremo, já que esse bem (*das Ding*, que equivale à mãe, que é o objeto do incesto) é um bem proibido, e que não há outro bem. Esse seria o fundamento freudiano da lei moral. Para Wilson Camilo Chaves (2006), Lacan vai além do que disse Freud a respeito do desejo: enquanto para Freud o desejo era algo proibido, na sua relação com aquilo que contém o Complexo de Édipo, para Lacan, por meio da introdução do conceito de *das Ding*, o desejo é algo impossível, da ordem da castração.

Com a introdução da noção de *das Ding*, Lacan reformula então sua tese: "Minha tese é de que a lei moral se articula com a visada do real como tal, do real na medida em que ele pode ser a garantia da Coisa" (Lacan, 1959-1960/2008, p. 95)

5. Sublimação e *das Ding*

Lacan passa a discorrer sobre a sublimação, afirmando que ela é a outra face da exploração freudiana do sentimento ético, uma vez que é um fenômeno que se impõe sob a forma de consciência moral.

Sobre o problema da sublimação, Lacan afirma:

Para começar o problema da sublimação, a plasticidade dos instintos deve ser primeiramente lembrada, devendo-se dizer em seguida que, por razões que desde então restam a elucidar, nem toda sublimação é possível no indivíduo. (...) Alguma coisa não pode ser sublimada, há uma exigência libidinal, a exigência de uma certa dose, de uma certa taxa de satisfação direta, sem o que resultam danos e perturbações graves. (Lacan, 1959-1960/2008, p. 114)

Ou seja, cumpre notar que a sublimação confere às pulsões uma satisfação diferente do seu alvo, e é precisamente isso que revela a natureza da pulsão, que não é simplesmente instinto, já que tem relação com *das Ding*, que não é simplesmente objeto. Todas as formas de *das Ding* criadas pelo homem, segundo Lacan, são do registro da sublimação. No entanto, restará sempre um vazio, um vazio central, justamente pelo fato de *das Ding* não poder ser representada senão dessa forma, ou seja, na forma de uma representação que justamente aponta para sua impossibilidade.

Para ilustrar a relação entre *das Ding* e sublimação, Lacan utiliza a imagem do oleiro, do trabalho com cerâmica na confecção de um vaso. O artesão faz o vaso (sublimação/significante) não somente em torno de um vazio (*das Ding*/real), mas a partir dele. O vaso, nessa imagem, é um objeto criado não para representar diretamente esse vazio, que é central, mas sim para marcar sua existência. É dessa forma que Lacan analisa a tentativa de abarcar o real por meio de significantes: *das Ding* está para além do objeto, assim como o real está para além de qualquer significante.

Lacan sustenta a ideia de que as sublimações coletivas se exercem no sentido do engano a respeito de *das Ding*, na tentativa de colonizar esse campo com formações imaginárias. Ele dá então o exemplo do amor cortês, principalmente enquanto estilo literário (algo que na língua portuguesa ficou conhecido como trovadorismo), afirmando que essa literatura opera de modo a conferir à Dama um valor de representação de *das Ding*. O estilo

do amor cortês ilustra a posição efetiva da mulher na sociedade feudal, qual seja, a portadora da função de troca social, o suporte de um certo número de bens. Ou seja, ela é identificada com uma função social que não deixa lugar para sua pessoa e para sua liberdade como tal. Todos os historiadores concordam com o fato de que o amor cortês não passava de um exercício poético, de idealização, que não podia ter correspondentes no concreto real. No amor cortês, a inacessibilidade do objeto é colocada desde o início, ou seja, não há possibilidade de cantar a Dama, em sua posição poética, sem o pressuposto de uma barreira que a cerque e a isole. Ademais, esse objeto (a Dama) é sempre invocado por um termo masculinizado, portanto despersonalizado, de tal forma que se pode notar que todos parecem dirigir-se à mesma pessoa. Portanto, nesse campo poético o objeto feminino é esvaziado de toda substância real.

Lacan dá então uma fórmula geral para a sublimação: "ela eleva um objeto (...) à dignidade da Coisa." (pág. 137)

6. O gozo

O autor inicia uma discussão a respeito do paradoxo do gozo, e afirma que fará isso pela via de sua relação com a Lei, na medida em que esta é fundada no Outro.

Segundo ele, a partir do texto *Mal-estar na civilização* (Freud, 1927/1980), podemos formular que o gozo é um mal, uma vez que comporta o mal do próximo. O emprego do bem em Freud se resume no fato de que ele nos mantém afastados de nosso gozo. Talvez seja ao tomar a via do bem que se perca o acesso ao gozo.

Lacan destaca o quanto Freud se detém nas análises sobre o mandamento bíblico de amor ao próximo: se o próximo é um ser malvado - dada a hipótese dos impulsos destrutivos originais - e o amor é algo precioso, e portanto não pode ser dado inteiramente a cada um que se apresente, tal mandamento garante sua permanência exatamente na medida em que é impossível de ser obedecido.

(...) cada vez que Freud se detém, como que horrorizado, diante da consequência do mandamento do amor ao próximo, o que surge é a presença dessa maldade profunda que habita no próximo. Mas, daí, ela habita também em mim. E o que me é mais próximo do que esse âmagô em mim mesmo que é o de meu gozo, do que não me ousou aproximar? Pois assim que me aproximo – é esse o sentido do *Mal-estar na civilização* – surge essa insondável agressividade diante da qual eu recuo, que retorno contra mim, e que vem, no lugar mesmo da Lei esvanecida, dar seu peso ao que me impede de transpor uma certa fronteira no limite da Coisa. (Lacan, 1959-1960/2008, p. 223)

Partindo desse entendimento do texto freudiano, Lacan relaciona o recuo diante do mandamento "amarás teu próximo como a ti mesmo", ao recuo diante do gozo. Esse recuo se dá na medida em que acatar essa proposição contém algo que participa de uma certa crueldade intolerável. Para Lacan o gozo, sendo a satisfação de uma pulsão – e não de uma necessidade – sempre pode conter algo de destrutivo, de transgressivo. E a transgressão tem uma relação sensível com o sentido do desejo, que é o que está em questão nessa investigação a respeito da ética.

E é a pulsão de morte, que Lacan privilegia nesse seminário, porquanto ela tem relação direta com o impulso de destruição. No entanto, adverte o autor, ela é igualmente vontade de reinício.

7. Sobre o bem e o belo

Lacan reitera que a experiência analítica é um convite para a revelação do desejo, e que ela certamente muda a relação do sujeito com o bem. Para ele, o desejo do analista é paradoxalmente um desejo de não curar, advertindo que o analista pode facilmente cair no engodo benéfico do *querer o bem do sujeito*:

Mas daí, de que então desejam vocês curar o sujeito? Não há dúvida de que isto é absolutamente inerente à nossa experiência, à nossa via, à nossa inspiração – curá-lo das ilusões que o retêm na via do de seu desejo. Mas até onde podemos ir nesse sentido? E, afinal, essas ilusões, quando não comportarem nada de respeitável em si mesmas, ainda é preciso que o sujeito queira abandoná-las. O limite da resistência será aqui simplesmente individual? (Lacan, 1959-1960/2008, p. 262)

Segundo o autor, a relação com o bem está para além de seu valor de uso; há sua utilização de gozo. O bem não está no nível do uso, está no nível do fato de que o sujeito pode dele dispor. Para ele, "a verdadeira natureza do bem resulta do fato de ele não ser pura e simplesmente um bem natural, resposta a uma necessidade, mas poder possível, potência de satisfazer." (Lacan, 1959-1960/2008, p. 278)

Lacan discorda da afirmação de Freud que a psicanálise nada tem a dizer a respeito da natureza do que se manifesta de criação no belo. No entanto, Lacan aponta a existência de uma certa relação do belo com o desejo, afirmando a ambigüidade dessa relação: "Por um lado, parece ser possível que o horizonte do desejo seja eliminado do registro do belo. E no entanto, por um outro lado, (...) o belo tem por efeito suspender, rebaixar, desarmar, diria eu, o desejo. A manifestação do belo intimida, proíbe o desejo." (Lacan, 1959-1960/2008, p. 284)

Sobre a principal diferença entre o bem e o belo, Lacan diz: "O belo em sua função singular em relação ao desejo não nos engoda, contrariamente à função do bem. Ela nos abre

os olhos e talvez nos acomode quanto ao desejo, dado que ele mesmo está ligado a uma estrutura de engodo." (ibid.)

8. As tragédias sofocianas e a demonstração da relação entre morte e desejo

Lacan afirma que a tragédia se encontra na raiz da experiência analítica, haja vista sua característica de catarse, que ele define como a descarga de uma emoção que estava suspensa; ou seja, um apaziguamento, assim como está definida no oitavo livro da *Política* de Aristóteles: "A tragédia (...) tem por meta a catarse, a purgação das paixões, do temor e da piedade. (...) Antígona⁶ nos faz, com efeito, ver o ponto de vista que define o desejo." (Lacan, 1959-1960/2008, p. 294). O efeito da tragédia seria, portanto, equivalente ao efeito do belo no desejo.

Sobre os dois protagonistas da peça, que são Creonte e Antígona, Lacan afirma que pelo menos um dos dois, até o fim, não conhece nem temor nem piedade, e é Antígona. E por essa razão, entre outras, ela é o verdadeiro herói. Creonte quer o bem. No entanto, a ética trágica – que é a ética da psicanálise – nos faz notar que a prerrogativa do bem não se dá sem conseqüências fatais; é a esse respeito que a tragédia nos adverte.

⁶ Antígona é uma obra que faz parte de uma trilogia, juntamente com Édipo Rei e Édipo em Colono, a qual conta a história de Édipo e de seus descendentes. Enquanto Freud se vale da figura de Édipo para ilustrar um dos principais balizadores da experiência analítica – o complexo de Édipo –, Lacan utiliza a figura de Antígona para exemplificar sua concepção a respeito do desejo.

Édipo teve quatro filhos com Jocasta (sua mãe): Polínice, Etéocles, Ismene e Antígona. Polínice e Etéocles matam um ao outro em uma disputa. Creonte, o governador de Tebas, concede a Etéocles um funeral segundo a tradição vigente, e condena o corpo de Polínice ao abandono. Antígona, indignada com tal decisão, dá a Polínice um sepultamento, mesmo sabendo que seria condenada à morte por Creonte. Creonte então condena Antígona ao isolamento, sem água ou comida, até a morte.

Lacan cita o termo grego no qual ele considera que se centra o drama de Antígona: o termo *ate*. Essa palavra designa:

(...) o limite que a vida humana não poderia transpor por muito tempo. (...) para além dessa *Até*, só se pode passar um tempo muito curto, e é lá que Antígona quer ir. Não se trata de uma expedição enternecedora. Vocês têm da própria boca de Antígona o testemunho do ponto em que ela está – literalmente, ela não agüenta mais. Sua vida não vale a pena ser vivida. (Lacan, 1959-1960/2008, pp. 310-311)

Desse modo, saindo dos limites humanos, Antígona se encaminha precisamente em direção ao seu desejo; se encaminha para além dessa *Até*. Partindo dessa constatação, Lacan conclui que o herói trágico e o que está em sua volta se situam no ponto a partir do qual se dirige o olhar para o desejo. Antígona toma o expectador de uma maneira muito peculiar, que tem uma relação direta com o que o texto original da peça chama de *ímeros enarges*: "(...) *Ímeros enarges* é literalmente o desejo tornado visível." (Lacan, 1959-1960/2008pág. 317)

Lacan aponta uma semelhança entre os heróis sofocianos (Édipo, por exemplo), qual seja, uma solidão particular, um isolamento; eles sempre estão fora dos limites. "Eles [os heróis] são levados a um extremo, que a solidão definida em relação ao próximo está longe de esgotar. Trata-se de outra coisa – são personagens situados de saída numa zona-limite entre a vida e a morte." (Lacan, 1959-1960/2008, p. 321). Ele complementa: "(...) numa época que precede a elaboração ética de Sócrates, Platão e Aristóteles, Sófocles nos apresenta o homem e o interroga nas vias da solidão, e nos *situa o herói numa zona em que a morte invade a vida, em sua relação com o que aqui chamei de segunda morte*⁷." (Lacan, 1959-1960/2008, p. 336, grifo nosso)

⁷ Lacan retira a ideia de segunda morte da obra do Marquês de Sade, na qual tal expressão se trata de um aniquilamento completo, que abre espaço para uma potencialidade renovadora da natureza. Ou seja, para Sade a renovação não pode acontecer se não houver antes o desaparecimento de algo, a destruição completa daquilo que existia. Lacan considera que a obra de Sade trata, essencialmente, da transgressão de todos os limites humanos.

9. A dimensão trágica da experiência analítica

Na última parte de seu seminário, Lacan se ocupa de explicar, pela via da experiência analítica, o motivo pelo qual ele equivale tal experiência a um determinado entendimento da tragédia grega. Nesse sentido, ele afirma que o que se demanda dos analistas é, em suma, a felicidade. E, segundo ele, a única coisa que faz alusão a uma possibilidade feliz de satisfação é a sublimação, em sendo satisfação sem recalque. Lacan assinala que essa definição de sublimação remonta a uma passagem do não-saber (enquanto inconsciente) ao saber.

Ele afirma que o desejo nada mais é do que a *metonímia do discurso da demanda*. Ou seja, o desejo é "(...) a mudança como tal. (...) essa relação propriamente metonímica de um significante ao outro que chamamos de desejo, não é o novo objeto, nem o objeto anterior, é a própria mudança de objeto em si." (Lacan, 1959-1960/2008, p. 344). Tendo em vista essa perspectiva a respeito do desejo (como sendo o que dá suporte a essa mudança de objeto, como acontece na sublimação), Lacan conclui que a demanda vai, então, para além do que ela formula, isto é, ao se articular com o significante a demanda passa a demandar outra coisa.

Pode-se dizer que ter seu desejo realizado, nessa perspectiva é, no final, não tê-lo realizado, uma vez que não há como realizá-lo. Lacan associa esse dinamismo da questão da realização do desejo com uma invasão da morte na vida.

Para ilustrar essa relação da morte com a vida, Lacan utiliza a imagem de uma corda que tenciona um arco: a corda (que representa a morte) tenciona o arco, dando o sentido de subida e queda da flecha (que na imagem corresponde à vida). Ou seja, o autor considera que

Veremos, por meio da compreensão lacaniana da história de Antígona, que a segunda morte, de certa forma, se trata disso também.

um certo reconhecimento a respeito da morte é o que direciona a vida. E ele deixa claro que essa morte a que ele se refere se trata daquilo que ele está nomeando de segunda morte, já que

"(...) a tradição humana jamais cessou de conservar presente essa segunda morte vendo aí o término dos sofrimentos, assim como ela nunca cessou de imaginar um segundo sofrimento, sofrimento para além da morte, indefinidamente sustentado na impossibilidade de transpor o limite da segunda morte." (Lacan, 1959-1960/2008, p. 345)

O autor vê na articulação significativa o caminho no qual o homem, enquanto vivente, consegue ter acesso, embora insuficiente, à pulsão de morte, ou seja, de sua própria relação com a morte⁸. Ou seja, é nessa articulação de significantes que o sujeito pode sentir de perto que ele pode faltar à cadeia do que ele é.

A respeito do belo, Lacan conclui que sua função é a de indicar a relação do homem com a sua própria morte. Esse belo, que só pode ser apreendido na pontualidade da transição da vida à morte, segundo ele, se trata do belo ideal que precisa ser restituído. Esse ideal, para Lacan, é representado num primeiro plano pela forma humana, uma vez que "(...) ela é o envoltório de todas as fantasias possíveis do desejo humano." (Lacan, 1959-1960/2008, p. 349). Esse seria o motivo pelo qual a imagem do corpo representa uma certa relação do homem com sua segunda morte, uma vez que tal imagem é o significante do seu desejo, desejo tornado visível. Tal imagem seria, portanto, "(...) a miragem central que, ao mesmo tempo, indica o lugar do desejo na medida em que é desejo de nada, relação do homem com sua falta a ser, e impede de ver esse lugar." (Lacan, 1959-1960/2008, p. 349)

Para Lacan a função do desejo, a respeito da qual ele discorre anteriormente, deve permanecer numa relação fundamental com a morte. Por esse motivo, segundo ele, é que o

⁸ Freud (1920/1980) salienta que a pulsão de morte é inacessível a qualquer representação, bem como não tem relação evidente com qualquer sentimento relativo à própria morte.

final de análise confronta aquele que a ela se submeteu à realidade da condição humana, da qual participa um inevitável encontro com a morte. E ainda afirma que é disso que Freud fala em sua explanação a respeito da angústia, nomeando de desolação (*Hilflosigkeit*) o fundo no qual a angústia produz o seu sinal: é experimentando essa desolação que o homem, nessa relação consigo que é a sua própria morte, tem acesso ao fato de que não deve esperar a ajuda de ninguém. Ao final da análise "(...) o sujeito deve atingir e conhecer o campo e o nível do desarvoramento absoluto, no nível do qual a angústia já é uma proteção." (Lacan, 1959-1960/2008, p. 356). Ou seja, submeter-se à realidade da condição humana, haver-se com sua própria morte, é confrontar-se com o desamparo absoluto no qual está o homem.

A respeito de Édipo, herói sofocliano, que assim como Antígona ultrapassa os limites em busca da verdade de seu desejo – desejo que emerge em uma relação inegável com a morte -, Lacan discorre:

Ele [Édipo] foi, propriamente, ludibriado, tapeado, por seu próprio acesso à felicidade. (...) ele entra na zona onde procura o seu desejo. (...) nessa liberdade trágica ele lida com a seqüência desse desejo (...), que é o desejo de saber. Ele soube, ele quer saber ainda mais. (...) Édipo mostra-nos que aquele que se avança nessa zona (...), avançará sozinho e traído. Esta é a preferência na qual se deve terminar uma existência humana, a de Édipo, tão perfeitamente acabada que não é a da morte de todos que ele morre, ou seja, de uma morte accidental, mas da morte verdadeira, em que ele mesmo risca seu ser. É uma maldição consentida, dessa verdadeira subsistência que é a do ser humano, subsistência na subtração dele mesmo da ordem do mundo. Essa atitude é bela. (...) É sempre por meio de algum ultrapassamento do limite, benéfico, que o homem faz a experiência de seu desejo. (...) O desejo de Édipo é o desejo de saber a chave do enigma do desejo. (...) Édipo que vai até o *me phynai* [a dor-limite de existir – tradução livre do autor] do verdadeiro ser-para-a-morte, até sua maldição consentida, até os esponsais com o aniquilamento(...). Aqui nada mais há do que o verdadeiro e invisível desaparecimento que é o seu. (...) Se ele se arranca do mundo pelo ato que consiste em cegar-se, é que somente aquele que escapa das aparências pode chegar à verdade. (Lacan, 1959-1960/2008, pp. 357-363)

Ao cegar-se, Édipo lança contra si a sentença da segunda morte, enquanto um aniquilamento, um desaparecimento da ordem do mundo. É esse o destino para onde o seu desejo o conduz.

Lacan conclui que a experiência analítica consiste em escolher como suporte ético a relação da ação com o desejo que a habita: um juízo ético só será possível se pudermos reconhecer o desejo que está no âmago da experiência humana – *Agiste conforme com o desejo que o habita?*

Lacan propõe que, na perspectiva analítica, a única coisa pela qual se possa ser culpado é por ter cedido de seu desejo. Segundo ele, na experiência analítica, quando o sujeito apresenta culpa é na medida em que ele cedeu de seu desejo, e ele cede de seu desejo freqüentemente pelos melhores motivos. "Fazer as coisas em nome do bem, e mais ainda em nome do bem do outro, eis o que está bem longe de nos abrigar não apenas da culpa, mas de todo tipo de catástrofes interiores. Em particular, isso não nos abriga da neurose e de suas conseqüências." (Lacan, 1959-1960/2008, pp. 373-374)

O sentido da análise seria, portanto, fazer com que o sujeito trilhasse, orientado pelo seu desejo, um destino particular. Esse destino particular não é um caminho que, uma vez conhecido é constante; se trata de uma trilha para a qual o sujeito deve sempre retornar.

Lacan afirma que a tragédia nos mostra que o acesso ao desejo necessita ultrapassar todo temor e toda a piedade, e que a voz do herói não treme diante de nada, e muito especialmente do bem do outro.

Para concluir a ideia que quer transmitir ao longo desse seminário, Lacan explica onde, em sua concepção, o desejo do homem estaria escondido:

(...) o desejo do homem, longamente apalpado, anestesiado, adormecido pelos moralistas, domesticados por educadores, traído pelas academias, muito simplesmente refugiou-se, recalcou-se na paixão mais sutil, e também a mais cega, como

nos mostra a história de Édipo, a paixão do saber. (Lacan, 1959-1960/2008, p. 379)

CAPÍTULO 4

DISCUSSÃO

Esse trabalho parte de um recorte das obras de Heidegger (1927/2008) e de Lacan (1959-1960/2008), buscando um diálogo entre ambas. Cabe mais uma vez ressaltar que tal proposta não tem a intenção de fazer uma leitura, a respeito do pensamento de um autor, por meio das afirmações do outro. Trata-se de um encontro de duas perspectivas, justamente porque se está levando em consideração o fato de que os princípios epistemológicos de tais autores são diferentes. Nossa tentativa não será na direção de equivaler conceitos, mas de promover um diálogo a partir de algumas considerações a respeito do que escreveram esses autores, tomando uma via comum específica, qual seja a afirmação de que, tanto Heidegger como Lacan, nas obras estudadas, expõem a ideia de que é a morte, enquanto determinante da finitude da vida, que dá ao homem (ou Dasein, conforme a especificidade do vocabulário de Heidegger) a possibilidade de conferir sentido à vida.

Para tanto, vale retomar algumas ideias desses autores contidas nas obras em questão, tentando analogias possíveis.

Por diversas vezes ao longo de "Ser e Tempo", Heidegger faz uma distinção entre autenticidade e inautenticidade, distinção esta que é fundamental para o entendimento do sentido do ser – que é o que Heidegger se propõe a fazer nesta obra. Essa diferenciação é feita pelo autor nos mais diversos âmbitos, partindo da diferenciação primordial entre existência inautêntica e existência autêntica. Ou seja, dependendo do modo de existência em que o Dasein se encontra, há uma maneira distinta de se experimentar fenômenos como a temporalidade, a historicidade, o presente, o ser-com, o ser-para-a-morte, entre outros.

Portanto o ser-para-a-morte, que é o fenômeno apresentado por Heidegger que mais nos interessa neste trabalho, pode ser vivenciado pelo Dasein no modo inautêntico e no modo autêntico de existência.

Para Heidegger só se pode alcançar o poder-ser mais próprio - a existência autêntica - e conseqüentemente o ser-para-a-morte mais próprio, pela angústia, uma vez que por meio dela a familiaridade com o mundo é quebrada, e o Dasein se vê lançado em sua existência finita. A essência do ser-para-a-morte, portanto, é a angústia, já que ela confronta o Dasein com a sua finitude enquanto impossibilidade de existência.

Assim, ao se ver lançado no mundo em uma condição temporal, isto é, em sua existência finita, o Dasein pode projetar-se existencialmente de um maneira singular. Ou seja, em se confrontando com sua finitude, com a possibilidade constante de uma morte que é própria, o Dasein pode projetar-se singularmente em sua vida.

Heidegger fala aqui de um projetar-se autêntico que parte da possibilidade constante da morte. Esse projeto singular requer um desligamento do Dasein daquilo que Heidegger chama de "a gente", que baliza a existência inautêntica, a existência imersa em uma indiferenciação, e que tem um projeto comum, encobridor da angústia e, conseqüentemente, da morte enquanto possibilidade constante.

É importante ressaltar que quando se fala em projeto é no sentido de projetar-se, de lançar-se na existência, e não no sentido de um planejamento. Heidegger aponta, inclusive, um equívoco a esse respeito: o Dasein, quando se angustia genuinamente, passa a ter um projeto existencial autêntico, o que não significa que ele vá planejar racionalmente uma maneira original de viver; ele vai lançar-se genuinamente nas infinitas possibilidades e percorrer um caminho existencial único, sem racionalizações prévias a esse respeito.

Outra característica importante do Dasein apontada por Heidegger é a sua inconclusão.

Por isso ele é poder-ser, está sempre em um devir. Ou seja, alcançar uma existência autêntica não equivale, de modo algum, a alcançar uma plenitude existencial; pelo contrário, significa confrontar-se com a impossibilidade de uma plenitude; mais que isso, confrontar-se com o desamparo de estar lançado no mundo.

Heidegger aponta a existência de um presente autêntico, no qual a antecipação constante da possibilidade da morte permite que se dê sentido ao início da vida, ao mesmo tempo em que revela a indeterminação na qual o Dasein está lançado. Esse presente autêntico, que também pode ser chamado de instante, requer um encontro com a angústia, encontro este que não garante uma existência autêntica contínua, mas que fica memorizado. Ou seja, o Dasein oscila entre existência autêntica e inautêntica e, tendo experimentado a autenticidade por meio da angústia, ele tem a possibilidade de transitar por esses dois modos de existir, mas a condição de autenticidade precisa ser constantemente alcançada.

Lacan, já em seu primeiro seminário ("Os escritos técnicos de Freud" – 1953-54) se ocupa do tema da morte, quando fala a respeito da neurose. Ele afirma que o neurótico abre mão de seu desejo para escapar da própria morte. Neste escrito ele retoma o mito individual do neurótico, fazendo uma releitura da dialética hegeliana do senhor e do escravo aplicada à neurose obsessiva. Segundo ele, o obsessivo, representado pelo escravo, espera a morte do mestre, na medida em que espera que a morte do mestre seja para ele libertadora. Lacan depreende então que o mestre não tem nada a esperar senão a sua morte, ao contrário do escravo, que condiciona a sua plena realização à morte do mestre, evitando, assim, de se haver com sua própria morte: "Para além da morte do mestre, será preciso que se afrente à morte, como todo ser plenamente realizado, e que assume, no sentido heideggeriano, o seu ser para a morte. Precisamente, o obsedado não assume o seu ser para a morte." (Lacan, 1986, *apud*

d'Ávila Lourenço, 2000, p. 97).

No seminário VII, Lacan retoma o tema da morte, particularmente relacionando-o à questão do desejo, e afirma que a experiência analítica favorece a emergência dessa relação. Ou seja, a experiência analítica é um convite para a revelação do desejo, e ela muda a relação do sujeito com o bem.

A ética da psicanálise em questão nessa obra está, portanto, na contramão do pensamento ético tradicional, já que parte da descoberta de uma "verdade" do desejo, e que a partir dessa descoberta se espera que seja dado lugar a uma nova maneira de pensar. A experiência analítica, de certa forma, se propõe a uma transformação da relação do sujeito consigo e com o mundo, por meio dessa verdade do desejo que, sendo uma verdade libertadora, é uma verdade particular, e que em consequência inaugura relações particulares do sujeito consigo e com o mundo. Portanto, o compromisso ético da psicanálise seria com a descoberta desse modo particular de viver, acatando o desejo em suas particularidades.

Ainda a respeito do desejo, Lacan afirma a impossibilidade de sua realização completa, já que ele considera que o desejo não se limita a este ou aquele objeto, mas reside justamente na mudança de objeto, na dinâmica cuja força motriz é a falta. A falta – e consequentemente o desejo – só se extingue com a morte. A plenitude do sujeito, em se tratando de ausência de desejo, só é possível após a morte. Para Lacan, não se trata então de satisfazer o desejo, mas de guiar-se por ele para esta verdade libertadora e particular.

É curioso que, apesar de afirmar que o desejo não se limita a um objeto, Lacan exemplifica o encontro ético do sujeito com seu desejo com as histórias de Édipo e Antígona, das quais participa um *ímeros enarges*, ou seja, um desejo tornado visível.

Partindo então desses dois personagens de Sófocles, Lacan vai afirmar que o herói se situa de maneira a estar com o olhar voltado para o seu desejo, se permitindo acatá-lo, se

deixando guiar por ele. O herói está sempre fora dos limites daquilo que se pode considerar que seja comumente humano. É por essa razão que ela afirma que é sempre por meio de algum ultrapassamento do limite, benéfico, que o homem faz a experiência de seu desejo.

Lacan afirma que a função do desejo deve permanecer numa relação fundamental com a morte, já que a descoberta da verdade do desejo, que culmina no final de análise, submete o sujeito a um encontro com a condição humana da maneira mais crua possível, o que inclui a sua condição irrevogável de desamparo e de seu encontro inevitável com a morte. Para Lacan a angústia já se trataria de uma primeira maneira de se proteger disso. Uma relação do sujeito consigo pressupõe, então, uma relação com a própria morte.

Nesse sentido, a imagem do arco que Lacan utiliza no seminário VII nos é preciosa, já que por meio dela ele demonstra que considera que um reconhecimento a respeito daquilo que ele chama de segunda morte é o que direciona a vida. É a imagem da morte dando sentido, direção à vida.

A respeito do final de análise, Lacan alerta ainda para o fato de que ela não "imuniza" o sujeito de ceder do seu desejo; ela põe o sujeito em confronto com esse desejo, e para acatá-lo, o sujeito deve sempre trilhar caminhos de retorno a ele. No entanto, o fim da análise implica numa transformação da relação do sujeito com seu desejo: quando o sujeito cede de seu desejo, ele de alguma forma sabe que cede.

Cumprir notar que, para Lacan, o desejo não é da ordem da satisfação. Heidegger faz uma crítica à concepção psicanalítica de desejo afirmando que se considera o desejo como sendo algo biológico, da ordem da necessidade. No entanto, a perspectiva lacaniana a respeito do desejo é diferente disto: a crítica feita por Heidegger, endereçada à Psicanálise, não diz respeito à compreensão lacaniana a respeito do desejo.

A existência autêntica heideggeriana e a descoberta da verdade do desejo por meio da experiência analítica proposta por Lacan são, portanto, éticas que se encontram. O encontro verdadeiro com a morte⁹, além da constatação, de que morte e vida formam um híbrido que está presente de maneira constante participam fundamentalmente desse pensamento ético. Em ambas as perspectivas, a angústia é um componente importante, desencadeador e revelador da descoberta de um desamparo contra o qual não se pode lutar.

Vale lembrar que a passagem da inautenticidade para a autenticidade, conseguida por meio do encontro com uma angústia genuína, que tem a ver com essa constatação de desamparo - um "desarvoramento", do qual a angústia, segundo Lacan, já é uma proteção - não é uma conquista absoluta, estabelecida. É uma condição que deve ser novamente alcançada de maneira constante. Assim como o final de análise, para Lacan, não garante um encontro definitivo com a verdade do desejo. O final de análise não garante que o sujeito não ceda mais de seu desejo, assim como não há garantia de que, uma vez existindo autenticamente, o Dasein se mantenha nessa condição. No entanto, o primeiro encontro com a angústia fica de alguma forma memorizado.

Para Lacan, a culpa aparece na medida em que o sujeito prescinde de seu desejo. Nesse sentido a culpa pode, então, ser uma pista para o desvelamento do desejo, algo em que o analista pode se deter enquanto um indicativo do desejo; reunir esforços para extirpar essa culpa poderia então apagar o rastro da via de acesso ao desejo. Em "Ser e Tempo" Heidegger propõe também uma relação diferente do sujeito com a culpa, já que, para ele, a ideia de moral e tudo o que deriva dela está fundamentada no ser-devedor. Apesar de tal dívida não se

⁹ É preciso deixar claro que aqui, assim como em todo o trabalho, não se trata da morte biológica, do de morrer – inclusive o exemplo de Édipo nos mostra uma segunda morte de alguém biologicamente vivo. Não se trata tampouco de um encontro imaginário com a morte, no sentido de reconhecer a própria morte por intermédio da imaginação, do uso de imagens. Se trata da morte enquanto falta, falta de si mesmo da ordem do mundo, morte enquanto algo que marca a finitude do sujeito.

tratar de uma dívida moral, a moral só é possível porque no fundamento da existência se é devedor.

Tanto a ideia de projeto singular de Heidegger, como a proposta de Lacan de agir conforme o desejo que nos habita, sugere que o sentido que se dá à vida é algo próprio, descolado de valores comuns, de qualidades socialmente valorizadas. Logo se conclui que o que ambos preconizam é a busca de uma maneira de viver desinteressada de valores disseminados pelo senso comum (entre os quais estão o de bem e de justiça); uma maneira de viver que seja guiada pela busca de uma relação transformadora, mais despojada de determinações alheias, mais criativa, consigo e com o mundo. Vale lembrar que, para tanto, é necessário que, por meio da angústia – que é algo raro, porém definitivamente marcante – o sujeito se confronte com o desamparo inerente à vida: não há que se esperar garantias, tampouco salvação; é isso que Lacan tenta transmitir quando fala a respeito do herói.

Sem tentar equivaler Psicanálise e Fenomenologia, a leitura realizada neste trabalho, a partir das obras em questão, é a de que em ambas as perspectivas, o sentido das ações e projetos que se realiza durante a vida está sensivelmente conectado à condição de mortalidade. Ou seja, é apenas por meio da consideração sincera a respeito do fato de que vida e morte estão entrelaçadas é que se abre para o sujeito a possibilidade de viver de modo a construir um sentido de vida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALES BELO, A. **Introdução à Fenomenologia**. Bauru, SP: Edusc, 2006.

ARIÈS, P. **História da morte no Ocidente**. São Paulo: Ediouro, 2003.

CHAVES, W. C. **O estatuto do real em Lacan: dos primeiros escritos ao seminário VII, a ética da psicanálise**. 333p. Tese de doutorado - Universidade federal de São Carlos. São Carlos, 2006.

D'AVILA LOURENÇO, L. C. **O complexo de Édipo na teoria de Jacques Lacan**. 90f. Dissertação [Mestrado em Filosofia] – Departamento de Filosofia, Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2000.

_____. **A angústia, segundo Freud e Heidegger**. Ribeirão. 234p. Tese de doutorado - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. Ribeirão Preto, 2005.

FREUD, S. ([1895] 1950) Projeto para uma psicologia científica. In: **Obras Completas**, vol. I. Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1980. p. 303-421.

_____. (1920) Além do princípio do prazer. In: **Obras Completas**, vol. XVIII. Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago. 1980, p. 17- 89.

_____. ([1929] 1930) O mal-estar na civilização. In: **Obras Completas**, vol. XXI. Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago. 1980, p. 81-177.

HEIDEGGER, M. (1927) **Ser e Tempo**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

LACAN, J. (1959-1960) **Seminário, livro VII: a ética da psicanálise**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

APÊNDICE 1

TERMOS DE "SER E TEMPO"

DASEIN: No decorrer de nosso trabalho, preferimos não traduzir a palavra alemã **Dasein**, pois, acreditamos que traduzi-la implicaria o risco de não abarcar o significado que a interpretação heideggeriana lhe confere. Na edição utilizada o termo que aparece é **presença**. Acreditamos que tal termo prejudica o entendimento da relação direta com a questão do ser. Para a melhor inteligibilidade de nosso texto, nas citações extraídas dessa edição, onde aparece o termo **presença** mantemos o termo alemão **Dasein**.

CURA: A edição utilizada se vale do termo cura, que substituímos por cuidado, para traduzir a expressão alemã **Sorge**. Inwood, (2002, *apud* d'Ávila Lourenço, 2005) declara que o termo **Sorge** (cura, cuidado) possui dois sentidos: estar preocupado com algo (**sich sorgen**); e tomar conta de algo ou alguém (**sorgen für**). **Sorge** é um 'cuidado com', um 'cuidar de', uma 'corresponsabilidade ante', o 'estado de presente' e **o mistério de ser por si mesmo**, de ser na medida em que transforma entes. (Steiner, 1999, *apud* d'Ávila Lourenço, 2005)